

مبانی نظری حقوق بشر در اسلام

نویسندگان: سید علی میرموسوی سید صادق حقیقت

منبع: قسبات ۱۳۷۶ شماره ۵ و ۶

مؤلفین این مکتوب - که بخشی از نوشتار مبسوطشان را به دنبال می‌آوریم - ضمن بیان اصول و مبانی نظری حقوق بشر از دیدگاه اسلام در قالب طرح مباحثی از قبیل «حق و تکلیف»، «انسان‌شناسی اسلامی»، «خاستگاه و منابع حقوق بشر در اسلام» و ...، به نقد اجمالی موقعیت انسان غربی در دوره جدید می‌پردازند.

پیش از شروع بحث در باب موضوع نوشتار حاضر، ذکر فهرست فشرده‌ای از خصائص موقعیت انسان غربی در دوره جدید به همراه بیان چند نکته مقدماتی در مورد دیدگاه اسلام درباره حقوق بشر، ضروری به نظر می‌رسد.

۱ (حقوق بشر در دوران جدید متکی به بنیادهای نظری کاملاً متفاوت با سنت فکری دوران قدیم است.

۲ (معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نوین مبتنی بر برداشت ویژه‌ای از خود انسان است که بر اساس آن اولاً، ماورای ماده از حوزه شناخت انسان خارج و در نتیجه انکار می‌شود. ثانیاً خرد مبتنی بر روش علمی و تجربی، قادر به شناخت همه ابعاد هستی و از جمله انسان و نیازهای وی است. ثالثاً، شناخت حقوق انسان در قلمرو عقل بشری قلمداد و از حوزه انتظارات از دین خارج می‌شود. چنین برداشتی از خرد را می‌توان به «خردباوری علمی» تعبیر کرد.

۳ (در اندیشه دوران جدید هر گونه اقتدار برتر از فرد انسان و عقل و استدلال فردی نفی می‌شود و اصالت صرفاً با فردیت انسان است.

۴ (بنیاد حقوق انسان بر تمایلات نخستین وی نهاده شده است و آنچه برای او به صورت مطلق وجود دارد، همین حقوق طبیعی است که وظایف و تکالیف نیز محدود به آنها است.

۵ (تنها منبع تشکیل جامعه، قرارداد بوده و قوانین اجتماع نیز صرفاً بر پایه قراردادهای تنظیم شده است.

اما نکاتی که پیش از بیان دیدگاه اسلام در باب حقوق بشر می‌باید تذکر داد این است که:

۱ - اسلام مجموعه‌ای از تعالیم و دستوراتی است که از ناحیه خداوند به رسول اکرم (ص) وحی و در قالب منابع و متون دینی (اعم از قرآن و سنت) در دسترس پیروان آن قرار گرفته است. از آنجا که مسلمانان در مراجعه آزادانه به این منابع از ذهن و یافته‌های ذهنی خود مدد می‌گیرند؛ امکان برداشتهای مختلفی از آنها متصور است.

تاریخ اندیشه‌های متنوع کلامی و نظریات گوناگون فقهی نیز بهترین دلیل بر تحقق این امکان است. ضمناً می‌توان با استفاده از لفظ «مبانی» به هر یک از این برداشتها نیز اشاره کرد.

۲ - حال سؤال این است که آیا در پرتو مبانی دینی اسلام، اصول و بنیادهای نظری حقوق بشر غرب از صحت و روایی برخوردار است؟

اسلام به عنوان مجموعه تعالیم الهی و متشکل از اصول و فروع، نظام حقوقی ویژه‌ای را پدید آورده است. و بنابراین پاسخ مسئله فوق را در چارچوب این اصول می‌توان یافت. البته با توجه به برداشتهای مختلف از این اصول که نخله‌های متعدد کلامی و فقهی ناشی از آن است؛ طرح نظریه‌ای واحد و منسجم در این باب بسیار دشوار است. برای حل این مشکل توجه به نکات ذیل مفید به نظر می‌رسد:

الف) علی‌رغم تعدد برداشتها، تکیه به قدر مشترک و یا متیقن از اصول در همه موارد غیر ممکن نیست. برای نمونه گرچه اصل خدا محوری را متکلمین (معتزله، اشاعره، شیعه و غیره)، عرفا و فلاسفه تفسیر کرده‌اند. (۱) ولی اصل اعتقاد به موجودی برتر از انسان قدر مشترک همه این اقوال است و چنین مبانی با اصول حقوق بشر غرب سازگاری چندانی ندارد.

ب) در مواردی که اختلاف برداشتها، طیف ناهمگونی از سازگاری و ناسازگاری را به دنبال دارد می‌توان با تمرکز بر نظریه‌ای مشهور به نتیجه‌گیری پرداخت و در صورت لزوم، به اجالی به نظریات بدیل نیز اشاره کرد.

حال، در ادامه ضمن بیان اصول و مبانی نظری حقوق بشر از دیدگاه اسلام؛ به نقد آنچه در ابتدای نوشتار حاضر بطور فشرده در باب موقعیت انسان غربی در دوره جدید بیان شد همت می‌گماریم.

3-سنجش و نقد حقوق بشر غرب مبتنی بر این است که ابتدا تعریف حق و تفاوت آن را با واژه‌هایی نظیر تکلیف و امتیاز مشخص نماییم. سپس به ارزیابی آنچه تحت عنوان مبانی نظری حقوق بشر از آن یاد شد، همت گماریم به این منظور سه مبحث باید طرح شود: مبحث اول به بیان جایگاه شناخت انسان در منابع دینی و شمول قلمرو دین نسبت به آن اختصاص دارد.

در این باره، مهم‌ترین مبنای حقوق بشر غرب که عبارت بود از: «کفایت فرد علمی به منظور شناخت انسان و حقوق وی» مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در مبحث دوم به ارزیابی «اصالت فرد» یا «فردگرایی» از منظر مبانی دینی می‌پردازیم و با طرح اینکه اصل در بینش اسلامی «کرامت انسان» است به نقش آن در بیان حقوق انسان اشاره کنیم. و در نهایت حقوق طبیعی در نظام حقوقی اسلام در خصوص انسان، مورد بحث قرار می‌گیرد.

1 - کلیات

1-1) تعریف حق

واژه «حق» از جمله الفاظی است که معانی مختلفی دارد. با مراجعه به کاربردهای متفاوت آن، می‌توان به یک وجه اشتراک به مفهوم «ثبات پایداری» پی برد.

بر همین اساس به هنگام کاربرد آن درباره خداوند، وعده خداوند، مفهوم مطابق با واقع، کار شایسته و امثال آن؛ چنین وجه اشتراکی مد نظر است.

2-1) اصطلاح حق

صرف نظر از معنای لغوی «حق»، اصطلاح «حق» نیز در موارد متفاوتی به صورت جمع و مفرد به کار می‌رود که شرح آن در ذیل می‌آید:

الف. «حقوق به معنای مقررات اجتماعی و نظام حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی شهروندان یک جامعه که اجرای آن تضمین شده است» در اینجا حقوق جمع حق نیست و اعتبار آن بر اساس نوعی «وحدت اعتباری» و همچنین مترادف با واژه «تشریح» در عربی و (Law) در زبان انگلیسی است.

ب. «حقوق به معنای دستمزد و پاداش عالی» این استعمال نیز همیشه به صورت جمع است.

ج. حقوق به عنوان «جمع حق» که در مبحث حاضر محل کلام است. این اصطلاح در متون فقهی و اصول تعاریف مختلفی دارد. که به آن اشاره می‌شود:

۱ - حق سلطه‌ای است که برای انسان به ما هو انسان بر دیگری ولو به صورت اعتباری قرار داده شده است (2).

۲ - حق اعتباری خاص و اضافه‌ای ویژه است که از حکمی وضعی، تکلیفی و یا منشأ دیگری انتزاع می‌شود (3).

۳ - حق مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت است (4).

۴ - حق امری اعتباری است که در هر مورد معنای و آثار خاصی دارد (5).

۵ - حق متشکل از چهار عنصر است که عبارت از: الف) اختصاص ب) تسلط ج) احترام گذاشتن دیگران به حق د) حمایت قانون از حق؛ عنصر اول و دوم بیانگر ماهیت حق و عنصر دیگر مبین تکالیف دیگران در قبال حق است. (۶)

۶ - حق اختیاری است به منظور انجام دادن کاری که به فرد یا اجتماع محول می‌شود. اعلامیه‌های حقوق بشر حق را به همین معنا گرفته‌اند (7).

۷ - حق امتیازی است که قواعدی را به لحاظ تنظیم روابط اشخاص به سود پاره‌ای از آنان در برابر دیگران ایجاد می‌کنند (8).

۸ - حق نوعی «اختصاص» است و لزوم آن ناشی از درک این موضوع است که انجام دادن یک فعل از دو فاعل ساخته نیست و مداخله در بهره‌وری شخصی که اراده آن را کرده؛ ممنوع است. این اختصاص در بعد مالی به معنای «ملک» و از بعد غیر مالی به مفهوم حق است. اکنون (۹) با ملاحظه تعاریف فوق و ذکر نکاتی چند می‌توان به تعریف پیشنهادی دست یافت:

۱. حق امری اعتباری و انتزاعی است. به این معنا که ما به ازای خارجی ندارد. لذا تعریف حقیقی، از نوع حد و رسم منطقی که درباره ماهیات دارای جنس و فصل، صادق است؛ در این باره صحت ندارد. لذا هر مفهومی در این تعریف به منزله فصل است (10).

۲. عنصر اضافه و به عبارت دیگر رابطه اضافی بین ذی‌حق و متعلق حق و من علیه‌الحق یکی از ویژگیهای حق است.

۳. از لوازم حق اختصاص چیزی به کسی است.

۴. وجود حق مستلزم برتری و امتیازی برای صاحب آن در مقایسه با دیگران است.

۵. هر حقی مستلزم تکلیفی برای دیگران و مراعات آن در مورد صاحب حق است.

۶. بهره‌وری ناشی از حق هم تصرفات خارجی و هم تصرفات اعتباری را شامل می‌شود.

۷. متعلق حق گاهی شیء خارجی و انتفاع از آن و گاهی نیز امور معنوی است.

بنابر نکات فوق به تعریف پیشنهادی ما از حق چنین است:

«حق امری اعتباری است که به موجب آن هر ذی‌حقی شایستگی بهره‌وری از امتیازی خاص می‌یابد که بر دیگران نیز مراعات آن لازم است»

شایان ذکر است که تعریف فوق بهترین تعریف ولی سعی بر این بوده است تا دیدگاههای دیگر نیز در این باب ملحوظ شود.

3-1) رابطه حق و تکلیف

تکلیف نوعی الزام است که به فعل یا ترک فعل مربوط می‌شود و رابطه‌ای متقابل با حق دارد. به بیان دیگر هر حقی مستلزم تکلیفی و هر تکلیفی مستلزم حقی است.

با این تفاوت که در مفهوم حق، اختیار استیفا نهفته است و ذی حق نیز توان انتخاب دارد حال آنکه درباره تکالیف چنین نیست (هر چند در مقام عمل، انسان قادر به ترک تکلیف است). (11)

4-1) حق و امتیاز

در تعریف مذکور حق نوعی اعتبار است که برای انسان به ما هو انسان وجود دارد. ولی امتیاز عبارت است از: اولویت خاصی که به موجب قوانین و قراردادهای اجتماعی با لحاظ شرایطی خاص به دسته‌ای از افراد تعلق می‌گیرد. برای مثال، اولویتهایی که برای متخصصان و کارشناسان در زمینه‌ای خاص مقرر می‌شود از قبیل اعطای گواهینامه رانندگی، نوعی امتیاز تلقی می‌شود.

ولی این امتیازات نمی‌توانند حقوق را نقض کنند.

5-1) رابطه دو مفهوم از حقوق

همان‌طور که ذکر شد، حقوق به معنای «مجموع مقررات اجتماعی» نیز به کار می‌رود. (تعریف الف) حال سؤال این است که این مفهوم چه ارتباطی با تعریف اخیر «حق»، دارد؟

حقوق در تعریف اول شامل سه دسته از مقررات است: (۱) احکام تکلیفی که الزام به فعل یا ترک امری دارند. (۲) احکام وضعی: که شرایط و قیود، صحت و فساد امری را بیان می‌دارد. (۳) تبیین حقوق بمعنای اخیر را بر عهده دارند.

از طرف دیگر حقوق جمع حق است که تعریف اخیر می‌تواند منشأ دسته‌ای از مقررات گردد. بنابراین می‌توان گفت حقوق در این دو تعریف رابطه‌ای متقابل با یکدیگر دارند.

2- دین و شناخت انسان

شناخت انسان، ابعاد حیات، استعدادها و نیازهای وی، یکی از بنیادهای بحث حقوق بشر در هر نظام حقوقی است. در حقوق بشر غرب، این شناخت از حوزه علوم یا روش خاص خود ناشی شده بود با این باور که خرد انسانی توان شناخت خویش را از این طریق داراست، اکنون در مقام سنجش این دیدگاه و بیان نظرگاه اسلام ناگزیر باید به سؤالات زیر پاسخ داد:

۱) (آیا شناسایی و تعریف انسان از جمله موضوعاتی است که در زمره اهداف تشریح و نزول دین قرار دارد؟ و در متون دینی به آن پرداخته شده است؟

۲) (آیا شناخت علمی انسان در پرتو روشهای کنونی و جاری با دیدگاه دین همخوانی دارد؟ در صورت ناسازگاری تقدم با کدام است؟

۳) (در نهایت آیا منبع تعیین حقوق بشر، خرد انسانی است یا دین و تعالیم الهی؟

پاسخ به این سئوالات می‌تواند جایگاه حقوق بشر را در اسلام تعیین و دیدگاه نوگرایی را در این خصوص ارزیابی کند و ما را به قضاوت پیرامون دین و یا فرا دینی بودن حقوق بشر، رهنمون سازد.

(2 - 1) قلمرو دین و حقوق بشر

تعالیم دینی متشکل از گزاره‌هایی است که متضمن اثبات حکمی و یا هنجاری برای موضوعی باشد.

برای نمونه می‌توان از گزاره‌های، خداوند وجود دارد، قیامت وجود دارد و عبادت خداوند لازم است و غیره یاد کرد. بدیهی است گزاره‌ها در صورتی موصوف به «دین» می‌شوند که مستند به وحی باشند. از طرف دیگر موضوعات گزاره‌های دینی به همه مفاهیم تعمیم نمی‌یابد، بلکه برخی از مفاهیم وجود دارد که اصلاً موضوع چنین گزاره‌هایی واقع نشده‌اند (نظیر مفاهیم مستحدثه). با توجه به این مطالب می‌توان گفت منظور از قلمرو دین، حوزه‌هایی است که گزاره‌های دینی مستقیم یا غیر مستقیم به آن پرداخته‌اند و موضوع قضایای دینی قرار گرفته‌اند، درباره اینکه آیا شناخت انسان و حقوق بشر در محدوده دخالت دین قرار دارد یا نه؟ دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.

(الف) نظریه جامعیت دین در خصوص حقوق بشر

بر حسب این نظریه، رسالت دین بیان خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان و صرف نظر از اختلاف‌فهاست.

به عبارت دیگر، هدف از تشریح دین بیان مطالبی است که در ازای دو ویژگی زیر است:

۱ - هدایت و سعادت انسان در گرو آن مطالب باشد به گونه‌ای که اخلاص آنها سبب نقض غرض از بعثت پیامبران و مخدوش کردن اهداف آنان شود.

۲ - از طریق عادی معرفت نتوان به این نیازها دست یافت.

با قید اول علوم و معارفی که سعادت انسان در گرو آنها نیست مانند: فیزیک، شیمی، ریاضی و غیره و با قید دوم آن دسته از معارفی که از طرق عادی معرفت اکتساب نشدنی است، مانند علم طب اخراج می‌شود (12).

حقوق بشر از جمله موضوعاتی است که واجد هر دو ویژگی است.

لذا در محدوده کاری دین قرار دارد و قاعداً؛ تبیین آن در قلمرو دین است.

علاوه بر این بسیاری از ادله نقلی که در باب جامعیت دین وارد شده و تعداد آنها بحد «مستفیض» است، چنین امری را تأیید می کند.

ب) نظریه فرادینی حقوق بشر

بر اساس این دیدگاه:

۱) (دین برای انسان همانند لباس متناسبی است که در آن کلیه نیازها و تواناییها لحاظ شده است.

۲) (شناخت انسان در توان آدمی است و از طریق این شناخت می توان به نیازهای وی به دین پی برد و همچنین محدوده انتظارانش را تعیین ساخت

3) انسان به دو گونه نیازمند دین است

الف) نیازهایی که دستیابی به آن خارج از توانایی انسان و علوم و امکانات بشر است.

ب) نیازهایی که بشر از طریق تجربه بسیار خطرناک و سهمگین می تواند آنها را آزمایش کند ولی دستیابی به نتیجه همیشه امکان پذیر نیست.

بنابر این دیدگاه، اولاً انسان شناسی بر دین شناسی مقدم است و فهم ما از دین باید منطبق بر مبانی انسان شناسی پیشینی باشد. ثانیاً، هر آنچه در دو حوزه یاد شده نباشد داخل در دین است (13).

بر حسب دیدگاه اخیر رسالت دین در باب حقوق انسان صرفاً بیان ارزشهای کلی است. از آنجا که دیدگاه اخیر با اشکالاتی مواجه است در اینجا ملاک همان نظریه مشهور و رایج اول است که باید به بیان ادله آن همت گمارد.

2 - 2) ادله جامعیت دین در مقایسه با حقوق بشر

الف - ادله عقلی: آنچه در قالب برهان می توان بر این موضوع اقامه کرد، دو قسم است. در قسم اول ناتوانی انسان از شناخت خویش و وابستگی و نیازمندی وی به وحی و در قسم دوم، توانایی خداوند در معرفی و تعیین حقوق وی اثبات می شود.

۱ (2-2) - ناتوانی خرد انسانی از شناخت جامع و تام خویش:

همان‌طور که در ابتدای فصل حاضر بیان شد. خردباوری علمی یکی از مبانی نظری حقوق بشر غرب بود و بر این اساس آدمی خود قادر به شناخت توانمندیها، احساسات و نیازهای خویش است. ولی از نظرگاه اندیشمندان دینی چنین روشی نمی‌تواند ما را به شناخت جامع و تام از انسان رهنمون سازد.

ادله این امر را در قالب موارد ذیل می‌توان بیان داشت:

۱ - روش علمی شناخت به دلیل محدودیتهای آن در قالب استقرار گرایی و ابطال‌پذیری صرفاً دارای ارزش عملی است و در مقام عمل می‌تواند سودمند واقع شود ولی از واقع‌گرایی و ارائه حقیقت نظام‌هستی عاجز است. در این مقام می‌توان صرفاً به عبارتی از «پوپر» که یکی از اندیشمندان مهم مادی‌گرایی غرب و فلسفه علم این دیار است، استناد نمود و از ذکر تفضیل بیشتر خودداری کرد:

«بدین‌سان، بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز «مطلقاً» ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست، گویی بنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که درون باتلاق فرو رفته‌اند: اما نه به سوی شالوده‌ای طبیعی و معلوم و اگر، از فروبردن عمیق‌تر ستونها باز می‌ایستیم از آن رو نیست که به زمین محکمی رسیده‌ایم، ما فقط وقتی توقف می‌کنیم که راضی شده باشیم ستونها برای تحمل ساختمان، حداقل عجزاً، به اندازه کافی مستحکم هستند» (14)

۲ (2-2) - وجود برخی از مقدمات به لحاظ تعیین حقوق بشر لازم است. از جمله این مقدمات شناخت نظام هستی، شناخت نیازهای کاذب از نیازهای واقعی و شناخت نظام مطلوب است.

با توجه به محدودیت توان شناخت انسان، چنین اموری برای خردمندان بدون کمک منبع وحی ممکن نیست و بنابراین تعیین حقوق بشر از جانب خودآدمی فراگیر نیست (15).

۳ (2-2) - تعیین حقوق جهانی برای بشر مبتنی بر اصولی است که فراتر از دیدگاه‌های انسان می‌باشد زیرا آدمیان به دلیل اختلاف علایق و سلیق و آداب و رسوم نمی‌توانند به وحدت دست یابند.

بنابراین وجود منبعی مشترک که در تعیین موارد بتوان به آن استناد کرد، در صورتی امکان دارد که فراتر از جعل و نظر آدمیان باشد (16).

۴ (2 - 2 - از آنجا که در بینش توحیدی، خداوند، هستی محض و مطلق است و همه عالم وجود از او نشأت می‌گیرد و عالم کون و مکان در هستی خود وابسته به او است، علم خداوند نیز به نظام هستی اتم و اکمل است و به همه ابعاد حیات آدمی و تواناییها و نیازمندتها و استعدادهای وی وقوف دارد. بنابر این عالم به راه سعادت و مسیر کمال آدمی و قادر به هدایت وی در این طریق است. از این رو دین شامل دستور کار، حقوق انسان و تعالیمی است که خداوند آن را به منظور هدایت و کمال آدمی نازل کرده است. (۱۷))

از مجموع دلایل فوق می‌توان به این نتیجه دست یافت که علوم بشری از شناخت تام و جامع انسان عاجز است و آدمی در این زمینه نیازمند منبعی است که از خالق خویش سرچشمه می‌گیرد و این همان وحی الهی است که در قالب متون دینی در اختیار پیروان قرار گرفته است. بنابراین دین در بردارنده تعالیمی در این باب خواهد بود و حقوق بشر در قلمرو دین قرار دارد.

ب - ادلة نقلی: صرفنظر از دلایل فوق که نیازمندی انسان را در باب شناخت خویش و حقوق خود به دین روشن می‌ساخت، از منظر نصوص و منابع روایی دین اسلام نیز این موضوع مورد تأیید و تأکید واقع شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۵ (2 - 2 - در قرآن کریم، چندین آیه راجع به این مسئله وجود دارد. اینکه: «در کتاب خدا از هیچ چیزی فروگذار نشده است» و «کتاب آسمانی روشنگر همه چیز است» (۱۸))
«علامه طباطبائی» در ذیل آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» نوشته‌اند:

«مراد از شیء کوتاهیهای گوناگونی است که نفی شده است و خلاصه معنا اینکه: چیزی نیست که رعایت حال آن واجب و قیام بحق آن و بیان آن لازم باشد مگر اینکه ما آن را در این کتاب رعایت نموده و در امر آن کوتاهی نکرده‌یم پس کتاب ما تام و کامل است (19)»

منظور از کتاب در این آیه و آیه تیباناً لکل شیء در روایات بسیاری دیگر قرآن کریم است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۶ (2 - 2 - در کتاب شریف کافی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:

«ان الله تبارك و تعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا و قد انزله الله فيه(20)»

«خداوند در قرآن برای هر چیز روشنگری نموده است و به خدا قسم هیچ چیز از نیازمندیهای بندگانش را رها نکرده است به گونه‌ای که هیچ بنده‌ای نمی‌تواند بگوید ای کاش در این باره در قرآن چیزی آمده بود مگر آنکه خداوند در آن باره چیزی فرستاده است.»

از امام باقر (ع) نقل شده است:

«ان الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الا أنزله في كتابه و بينه لرسوله (ص) و جعل لكل شيءٍ حداً و جعل عليه دليلاً يدلُّ عليه و جعل على من تعدى ذلك الحد حداً(21)»

خداوند هیچ چیزی از آنچه است به آن نیاز دارد، ترک نکرده است، مگر آنکه در کتابش نازل کرده است و برای پیامبرش روشن کرده است و برای هر چیز حد و مرزی نهاده است و بر آن دلیلی که دلالت بدان کند قرار داده و هر آنکس را از این مرز یا فراتر گذارد را مجازاتی مقرر کرده است.

-در روایت سوم از امام صادق (ع) چنین آمده است:

«ما خلق الله حلالاً و لا حراماً الا وله حده كحدالدار فما كان من الطريق فهومن الطريق و ما كان من الدار فهو من الدار حتى ارش الخدش فما سواً والجلده و نصف الجلدة(22)»

«خداوند هیچ حلال و حرامی را به وجود نیاورده است مگر آنکه دارای حد و مرزی است. همانند مرز خانه، پس آنچه از راه راست آن اوست و آنچه از خانه است آن اوست، حتی ما به التفاوت و تاوان یک خراش و جز آن، و تنبیهاتی به اندازه یک تازیانه و نیم تازیانه»

این روایات جملگی (به همراه چندین خبر دیگر) در بابی تحت این عنوان گردآوری شده است:

«هیچ چیز و مسئله‌ای نیست مگر اینکه اصول آن در کتاب و سنت هست»

ما در اینجا (بدلیل اختصار) از ذکر این اخبار خودداری می‌کنیم و طالبین را به مراجع روایی ارجاع می‌دهیم.

۷ (2 - 2 - از جمله دلایلی که می‌توان برای پردازش دین به امر شناخت و تعریف انسان به آن استناد جست آیات و روایات بسیاری است که در آن انسان موضوع قرا گرفته است برای نمونه برخی ذکر می‌شود:

- انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً، (دهر / ۲)

- و لقد خلقنا الانسان و تعلم ماتوسوس به نفسه و نحن اقرب الله من حبل الوريد ق،

- اِنَّ الانسان خلق هلوفاً، اذا مسته الشر جزوعاً و اذا مته الخير منوعاً. معارج

- اِنَّ الانسان ليطغى ان راه استغنى. علق

از آنجا که هدف در اینجا تفصیل بحث راجع به دیدگاه دین اسلام درباره انسان نیست از بیان و ترجمه آیات فوق که بخشی از آیات وارده در این خصوص است، خودداری می‌کنیم و در جایی دیگر به آن می‌پردازیم.

از مجموع مطالب بیان شده به دست می‌آید که اولاً: شناسایی انسان و استعدادها و اهداف وی از جمله اهداف مهم دین است و در متون دینی نیز به این موضوع پرداخته شده است.

ثانیاً: علوم انسانی نمی‌توانند حقیقت انسان و نیازهای واقعی و کمال وی را به او بشناسانند و او در این امر وامدار منبعی فراتر از خود است.

ثالثاً: علوم بشری نمی‌توانند از انسان تفسیری ناسازگار با متون دینی ارائه دهند.

رابعاً: حقوق بشر در نظام عقیدتی و عملی اسلام مبتنی بر تعریف آن از تواناییها، استعدادها، نیازها و کمال آدمی است.

3 - مبانی و اصول انسان‌شناسی دینی

بینش اسلامی درباره بشر اصولی دارد که بر اساس آن اصول تمایز با انسان‌شناسی علمی (مادی) روشن و نظام حقوقی اسلام نیز تأسیس می‌شود و می‌توان از آنها تحت عنوان «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام» یاد نمود.

3 - 1) خدا محوری

اساسیترین مفهوم در جهان‌بینی اسلامی، که زیر بنای کلیه اصول و فروع آن است، خدا محوری و توحید می‌باشد. بر طبق این اصل کل نظام هستی منشعب از وجود و هستی محض و یکتای الهی و ضرورت او نیز از ناحیه خودش

است. هستی محض واجد جمیع کمالات و مبرا از همه نقصها و زشتیهاست. نظام حقوقی اسلام به ویژه در ارتباط با حقوق انسان مبتنی بر همین اصل است.

«همان‌بینی توحیدی در بخش فلسفه حقوق نظام خاصی دارد. بر پایه این نظام فکری، خداوند هست محض است و این وجود محض نیز کمالی را داراست و از هر نقص مبرا است... همه دیدگاهها و شناختها و قانونگذارها باید بر پایه همین پایگاه فکری، یعنی توحید استوار باشد(23)»

اعتقاد به توحید، اصلی است که همه فرقه‌های اسلامی علی‌رغم تفاوت در برداشتها به آن تأکید می‌ورزند و بنابراین هر برداشتی که به انکار اصل فوق بینجامد در تعارض با بینش اسلامی خواهد بود.

خرد باوری علمی در قالب بنیادیترین اصل دوران جدید، به دلیل نفی عالم فرامادی و غیر محسوس و انکار موجودی برتر از انسان که با روش حسی و تجربی مشهود نباشد؛ در تعارض با این اصل قرار دارد.

این نکته به آن معنا نیست که توحید با بینش علمی ناسازگار است. چه بسا کشفیات علوم تجربی در قالب برخی نظریات، بینش توحیدی را نیز مدد رساند. لکن بر صدر نشانیدن تجربه به عنوان تنها داور مطمئن در قضاوت راجع به صحت و روایی قضایا و گزاره‌ها و انکار هر آنچه به حس نیاید می‌تواند به انکار خداوند و منعزل ساختن وی از جریان هستی منجر شود و اساساً در غرب نقطه شروع تبیین حقوق بشر به عنوان امری انسانی و غیر الهی همین مسئله بود. «کانت» معتقد بود خدا نیز مفهومی است مخلوق اندیشه انسان که در تنظیم حیات برتر آدمی، از خلق و آفرینش چنین مفهومی گریز نیست و به این سان خدای خالق به مخلوق و انسان مخلوق به خالق، تبدیل شد.

در اینجا لازم است که به لحاظ اشاره به مراتب توحید، به بیان یکی از فلاسفه اسلامی استناد جست، مرحوم «سید حیدر آملی» توحید را به دو گونه نظری و عملی تقسیم می‌کنند پس توحید نظری را در پنج قسم بیان می‌دارند:

الف - توحید الوهی؛ که مرتبه عوام است و عبارت است از منحصر دانستن ذات واجب در یک ذات.

ب - توحید وجودی؛ که مربوط به خواص است و مشاهده وجود حق در قالب اسماً یا مظاهر به نحو اطلاق یا اجمال یا جمع بین آن دو.

ج - توحید ذاتی؛ که از طریق آن به عدم تعین وجودی مطلق لابشرط (مقسمی) پی می‌بریم و این معنی جز با اخلاص از رؤیت غیر و شرک خفی به دست نمی‌آید.

د: توحید صفاتی؛ پی بردن به کمالات ذاتی و خصوصیات وجودی اسماً حق تعالی که هم غیرمتناهی و هم عین مسمی و هم هرکدام عین یکدیگر است.

ه' - توحید افعالی؛ پی بردن و مشاهده صدور موجودات و ظهور آنها از حق تعالی است اجالاً و تفصیلاً غیباً و شهادتاً من الازل الی الابد به نحو غیر منقطع و در نتیجه اسناد همه افعال به حق تعالی است (24).

توحید عملی و یا توحید در عبادت یعنی «یگانه پرستی» و به عبارت دیگر در «جهت پرستش حق یگانه شدن» است (25)

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا بینش توحیدی و داشتن چنین اعتقادی پیامدهایی برای حیات انسان و حقوق وی دارد یا نه؟

بدون تردید چنین بینشی پیامدهای نظری و عملی در باب حیات و حقوق انسان به دنبال دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱ - وابستگی و نیاز وجودی انسان به خدا: اولین پیامد نظری بینش توحیدی، اعتقاد به این است که آدمی در وجود و حیات خود وابسته و نیازمند به وجودی مطلق و برتر است که اراده او به تکوین نظام هستی منجر شده است و کمال وی در وصول و تقرب به چنین وجودی خواهد بود، خداوند واقف به حقیقت آدمی و سعه وجودی او و استعدادها و تمایلات وی است و می‌تواند وی را به سعادت حقیقی‌اش رهنمون کند. این برداشت با آنچه درباره شاخصهای خردباوری علمی (که به صورت خلاصه عبارت بودند از استقراگرایی تجربی، اصالت ریاضی، نفی فرجام باوری، اصالت سود و عقلانیت ابزاری) بیان شد در تعارض است و بجای کنار گذاردن شریعت از حیات انسان و انسان مداری در تفسیر هستی و تفسیر مکانیکی از انسان به تفسیر خدا مدارانه از هستی و خداگونه بودن حقیقت انسانی می‌انجامد.

۲ - حق خدا (حق الله): اندیشمندان غربی به این نتیجه رسیدند که آنچه برای آدمی درک شدنی است تنها حقوق فردی او است و به اصطلاح «هر کس به فکر خود، خدا به فکر همه؛ مربوط می‌شود به بینش توحیدی» بر اساس بینش توحیدی، حق الله بر کلیه حقوق تقدم می‌یابد.

برخی از متفکران معاصر مسلمان حق الله را چنین بیان کرده‌اند:

«هدف خدای متعال از آفرینش انسان و جهان این است که آدمیان، با فعالیتهای اختیاری خود به کمال تام نایل آیند، زیرا این استکمال فقط بر اثر فرمانبرداری و پرستش خداوند متعال حاصل می‌شود (توحید عبادی). می‌توان گفت که هدف خلقت این است آدمیان خدای متعال را فرمان ببرند و بپرستند. همین امر حقیقی را بسان اعتبار می‌توان چنین تعبیر کرد که خدای متعال «حق» دارد که «انسان‌ها» او را اطاعت و عبادت کنند، به کاربردن فعل «حق داشتن» برای خدای متعال فقط به این لحاظ است که دیگران مکلف‌اند که این مسئله را مراعات کنند و در زندگی خود خدای متعال را مطاع و معبود قرار دهند و جز به مقتضای حاکمیت او رفتار نکنند. زیرا حق و «تکلیف» لازم و ملزوم یکدیگرند و ثبوت حق برای یکی با ثبوت تکلیف بر دیگران و ثبوت حق برای خدای متعال به منزله اثبات تکلیف بر جمیع آدمیزادگان خواهد بود(26)».

پذیرش چنین حقی که پیامد آن قبول فرمانهای الهی است، مبنای اصلی نظام حقوقی اسلام بوده و در اصول و احکام مربوط به حقوق فردی و اجتماعی تأثیر فراوانی برجای می‌نهد.

برای نمونه حق حیات که در تفکر دوران جدید حقی مطلق و بنیادی و غیر مشروط تلقی می‌شد و بر این اساس مجازات اعدام از نظام حقوقی آنان حذف می‌گردید، در نظام حقوقی اسلام محدودیتهایی داشته که با پذیرش حق الهی توجیه پذیر است (27).

در فصل بعد در مقام بیان اختلاف حقوق بشر اسلامی با غرب به تفصیل به این موارد اشاره خواهد شد.

3 - 2 - کرامت انسانی

همان‌گونه که در قسمت پیش بیان شد، فردگرایی یکی از بنیادهای مهم نظری حقوق بشر غرب بود. در اینجا ضروری است ضمن نقادی این مبنا به بیان نظرگاه اسلام درباره جایگاه انسان پرداخته شود.

3 - 2 - 1 - نقد فردگرایی

فردگرایی از دو ناحیه مورد حمله قرار گرفته است: یکی از ناحیه جمع‌گرایان و طرفداران اصالت جامعه و دیگر از سوی برخی از اندیشمندان مسلمان منتقد نسبت به فرهنگ نو؛ از آنجا که در این نوشتار هدف بررسی مبانی نظری حقوق بشر در اسلام است از بیان انتقادات دسته اول خودداری و به دیدگاههای دسته دوم بسنده می‌شود.

الف) جوهره فردگرایی در آموزه غربیان عبارت است از نگرش استقلال به فرد انسان در قالب یک کل در برابر سایر اعیان خارج از خود و در تقابل با دیگر کلهای همسان که کانونی از تفکر و احساسات می باشد و قادر بر سیطره و تسلط بر جهان و محیط بوده و برترین تنظیم کننده روابط فیابین خود و دیگران و بهترین داور در مورد خوبی و بدی است. در چنین آموزه‌ای جنبه مادی حیات و تمایلات بشری اصالت یافته و هرگونه اقتدار برتر از انسان مورد تردید قرار گرفته و انکار می شود و فرد به عنوان تنها منبع و منشأ تشکیل جامعه و مشروطیت قراردادهای اجتماعی، قلمداد می شود.

در مقابل جمع گرایی (Collectivism) بر این باور تاکید می کند که آنچه به انسان تشخص بخشیده محیط، فرهنگ، تاریخ و روابط اجتماعی بوده است. لذا هرگونه فردیتی مجزا از جمع باطل است.

ب) اکنون سؤال این است که چنین برداشتی (فردگرایی) درباره انسان با بینش سازگار است یا نه؟

شایان ذکر است که در وهله اول اقرار به توحید در اقسام و مراتب مذکور، مستلزم پذیرش اقتداری برتر از فرد باشد و بر اساس چنین بینشی انسان در حیات و تداوم معیشت خویش به برتر از خویش نیازمند است. لکن برداشتهای مختلف اندیشمندان دینی درباره انسان و خدا به یکسان فردگرایی را طرد نمی کند. لذا اشاره به دیدگاههای مختلف در تبیین این موضوع مفید است.

۱ - رابطه انسان و خدا در دیدگاه جبریه: جبرها توحید افعالی را به معنای نفی مطلق فاعلیت از غیر ذات حق می دانند و بنابراین فاعلیت انسان را نسبت به فعل خود، از طریق نفی قدرت و اراده وی انکار می کنند. و به عبارت دیگر در دیدگاه اینان قدرت مطلقه الهی به معنای نفی قدرت و اراده از غیر خداست. بر این اساس هرگونه استقلالی درباره انسان نفی می شود و از این رو به فردگرایی قایل نمی باشد.

۲ - اشعریان» و فعل انسان: اشعریان در تلاش به منظور رهایی از معضلات اعتزال و خروج از بن بست جبر که به ابطال ثواب و عقاب، مسئولیت و غیره می انجامید، به «نظریه کسب» متوسل شدند. بر طبق این نظریه هر چند آدمی

خالق افعال خود نیست، لکن کاسب آن است «خالق» صفتی است که تنها خدای را شایسته است ولی نمی‌توان وجود قدرت و اراده را در هنگام تحقق افعال انسان برای وی انکار کرد. البته هم حدوث این قدرت و هم تحقق فعل به صورت همزمان ناشی از اراده خدا است و رابطه علی بین اراده انسان و فعل وی وجود ندارد. بلکه چون عادت خداوند بر این جاری است که این دو با هم محقق شوند، برای عده‌ای ممکن است علیتی متصور شود.

بنابراین استناد فعل به انسان بسان استناد حرکت به چوب است. اگر چه هنگامی که شخصی قطعه چوبی را حرکت می‌دهد هم به وی و هم به قطعه چوب می‌توان حرکت را مستند ساخت ولی محرک واقعی خود چوب نیست.

مثال دیگری که در نزد این طایفه جریان دارد. تفاوت بین حرکت دادن دست و لرزشی است که گاهی بدون اختیار برآن عارض می‌شود. واضح است که در هنگام حرکت دادن دست نوعی قدرت و اراده وجود دارد که در صورت ارتعاش چنین نیست. تلاش فوق‌علی‌رغم تفاسیر متفاوت از نظریه کسب از خروج از بن‌بست‌های فکری جبرون ناکام ماند و نتوانست اختیار و اراده‌ای برای فرد اثبات کند. گو اینکه به دلیل همسویی آن با منابع نظامهای اقتدارگرای اموی و عباسی به جریان مسلط تبدیل شد و فرهنگ مسلمانان را در ابعاد مختلف متأثر ساخت.

۳ - معتزله و انسان: جریان اعتزال که با حسن بصری تأسیس شد در صدد پیراستن ذات حق از صفات انسانی و نفی صفات برآمد و در تلاش برای تهمت‌زدایی از ذات مقدس خداوند، انتساب نکردن معاصی انسان به خدا و حل معضلات ناشی از دیدگاه جبرگرایان، مکتب خویش را بنیان نهادند. از دیدگاه اینان چون خداوند قادر بر جور و ظلم نیست لذا قدرت مطلقه خداوند، به نحوی باید تفسیر شود که با این امر منافات پیدا نکند. اینان با اعتقاد به حسن و قبح عقلی و اینکه افعال در ذات خود حسن یا قبیح است، چنین ابراز داشتند که ملاک افعال خداوند عدل است. آدمی نیز اگر چه اصل حیات و قدرت خود را از ذات حق می‌گیرد ولی در کاربرد آن آزاد است و رابطه او با خدا، رابطه بنا با بناست.

بدینسان افعال انسان مخلوق اوست و هیچ ربطی به خداوند ندارد. چنین برداشتی بدون تردید به نحوی بر استقلال فرد صحه می‌گذارد، و خرد انسانی را در کم و کیف تشریح دخیل می‌داند. لذا می‌تواند کم و بیش با برخی از شاخصهای فردگرایی جور بیاید.

هر چند در عمل به دلیل اوضاع سیاسی این تفکر توفیق چندانی نیافت و در چارچوب مباحث کلامی محبوس ماند ولی در تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان بحثهایی که درباره حریت و آزادی انسان صورت می‌گرفت، در قالب همین طرز فکر بود.

۴ - مکتب تشیع و انسان: در نظرگاه شیعه که از آبشخور اهل بیت «ع» نشأت می‌گرفت رابطه افعال انسان و خدا بر اساس «امر بین الامرین» تبیین می‌شود. این مبنا ابتکاری است که نه بسان معتزله به محدودیت قدرت الهی می‌انجامد (و خداوند را همچون خالقی دست بسته و منعزل نمی‌داند) و نه همچون جبریان و اشعریان به نفی اراده و قدرت انسان و یا تأثیر آن در افعال خویش منتهی می‌شود. بر حسب تفسیر مشهور، امر بین الامرین به این معناست که انسان خود فاعل افعال خویش بوده و در برابر آن مسئول است ولی فاعلیت وی افسارگیسخته نیست و در سلسله علل طولیه به خداوند منتهی می‌شود و به عبارت دیگر فاعلیت انسان حدوداً و بقاءً در گرو اراده ذات حق است و بدون نظر حضرت حق هیچ امری تحقق نمی‌یابد:

«اگر نازی کند در هم فرو ریزند قالبها»

در مکتب تشیع اصل عدل و حسن و قبح عقلی نیز پذیرفته شده است و بنابراین خرد انسان جایگاهی در شریعت دارد.

با توجه به مطالب فوق می‌توان درک کرد که بر اساس همه دیدگاههای فوق، انسان مکلف است تا به فرمانهای الهی گردن نهد و خرد انسان برترین تنظیم‌گر روابط و داور خوبی و بدی نیست بلکه شریعت الهی در این باب راهنمای بشر است. بنابراین فردگرایی در قالب برداشتهای موجود از رابطه انسان و خداوند توجیه‌پذیر نیست (28).

ج) صرف‌نظر از تعارضی که بین بینش توحیدی و فردگرایی وجود دارد، با تفسیری که در متون دینی (قرآن و سنت) از انسان شده است؛ نیز سازگاری ندارد.

انسان در قرآن ترکیبی است از جسم مادی و روح الهی که وجود وی را معجونی از تمایلات عالی و دانی ساخته است. از یک سو خور، خواب و خشم و شهوت و از دیگر سوی آن میل به پرستش، عشق، حقیقت‌جویی، زیبایی‌طلبی، امانتداری و مانند آن است. حال آنکه فردگرایی مستلزم تحویل انسان به نیازهای مادی وی است. (۲۹) و می‌تواند به آثار سوء‌تربیتی چون خودپرستی، هواپرستی و گرگ صفتی منجر شود و این امر در قالب انسان سودگرا و منفعت‌طلب آشکار است.

اگرچه در جای خود تفاوت بین فردگرایی و خودپرستی بیان شد و اینکه لزوماً فردگرایی به خودپرستی نمی‌انجامد؛ ولی در صورتی که چنین دیدگاهی پذیرفته شود (فردگرایی صحیح باشد) لازمه‌اش این است که خودپرستی افراد نیز امری روا تلقی شود. در حالی که منظر ارزشهای دینی اسلام درباره انسان چنین نیست. بنابراین نمی‌توان وجود انسانها متعالی را در جوامع فردگرا انکار کرد اما ساختار چنین جوامعی به گونه‌ای است که تحقق تعالی انسان در آن با موانعی بسیار مواجه می‌شود.

د) از دیگر تعارضاتی که بین بینش اسلامی و فردگرایی متصور است؛ تعالیم اخلاقی اسلام و بینش‌های عارفان مسلمان راجع به انسان است. از آنجا که در اسلام غایت انسان وصول به خداست «یا ایها الانسان انک کادح الی ریک کدحاً فملاقیه»، آدمی شایسته است که از تعلقات نفس و تن درگذرد تا راه ملاقات خداوند بر وی هموار شود. ترک «من» اولین گامی است که در پرتو تعالیم اخلاق اسلامی به منظور وصول به قرب الهی باید برداشته شود. منظور از ترک من، کنارگذاشتن هواهای نفسانی و آرزوهای حیوانی و اکتفا به قدر ضرورت در این باب است. سفارش‌های بسیاری که در تعالیم اسلامی درباره زهد بی‌رغبتی به دنیا شده، بر همین اساس است، تا «من‌پدیدی» آدمی تضعیف و ظهور «من حقیقی» وی ممکن شود.

در بینش عارفان مسلمان سه مرحله برای این مسئله وجود دارد: تشخیص، تشبه به خداوند و اتحاد با ذات حق؛ منظور از تشخیص «خود را با دیگری هم ذات دانستن است». در این مرحله آدمی با انتخاب پیر و مرشدی برای طی طریقت، به نفی من اولیه دست می‌زند. آن‌گونه که در «مولانا شمس تبریزی» اتفاق افتاد. در حقیقت اراده پیر را در اراده خود متجلی می‌داند و با او یکی می‌شود. در انقلاب اسلامی ایران نیز ملت ایران خود را با «امام‌خمنی» یکی قلمداد می‌کردند و اراده او را با خودشان واحد می‌دانستند.

تشبه به خداوند یعنی «گذر از نقش و خیال استاد به قصد درک بی‌واسطه ذات حق»، مفهوم فنا که عبارت است از: «محو نفس فردی در وجود کلی و ترک خود برای وصول به خدا» در این مرحله محقق می‌شود.

وحدت نیز به عنوان مرحله نهایی یعنی «یکی شدن با گوهر حیات و دیدن خداوند در همه چیز و فراغت از زمان و مکان» بنابراین در مشرب اهل عرفان رشد نفس یعنی گذر از من‌پدیدی به نفس کلی و در این برداشت دغدغه من فردی نه تنها معنا ندارد که از موانع رشد است.

در اینجا هدف، توجیه بینش صوفیانه از انسان نیست بلکه مراد این است که تکیه بر من فردی که از ارکان فردگرایی است با تعالیم اخلاقی اسلام سازگاری ندارد (30).

ه) فردگرایی؛ «احترام یا فردنگری شخصیت انسان»

از منظر فردگرایان، حیثیت ذاتی انسان بر همه چیز تقدم دارد ولی آنان به این سوال که ملاک تمایز این حیثیت چیست و چرا آدمی از بین سایر مخلوقات واجد حیثیتی ممتاز است؛ پاسخ نمی‌دهند.

استاد «مطهری» درباره تنزل ارزش انسان در نظام فکری غرب و دم‌زدن از حیثیت انسانی در اعلامیه حقوق بشر چنین می‌گویند:

«تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی از فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌شود.

در فلسفه غرب سالهاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است. سخنانی که در گذشته درباره انسان و مقام ممتاز وی گفته می‌شد ریشه همه آنها در شرق زمین بود، امروز در اغلب نظامهای فلسفی غربی مورد تمسخر قرار می‌گیرد.

انسان در نظر غربی تا حد یک ماشین تنزل کرده است. روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است. اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می‌گردد.

در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی‌توان دم زد، زیرا به عقیده غرب عقیده به اشرف مخلوقات بودن انسان و اینکه سایر مخلوقات طفیلی انسان و مسخر انسان می‌باشند ناشی از عقیده بطلمیوسی کهن درباره هیئت زمین و آسمان و مرکزیت زمین و گردش کرات آسمانی به دور زمین بود با رفتن این عقیده جایی برای اشرف مخلوقات بودن انسان باقی نمی‌ماند. از نظر غرب اینها همه خودخواهی‌هایی بوده است که در گذشته دامنگیر بشر شده است. بشر امروز متواضع و فروتن است، خود را مانند موجودات دیگر بیش از مشتی خاک نمی‌داند، از خاک پدید آمده و به خاک بازمی‌گردد و به همین جا خاتمه می‌یابد.

غربی متواضعانه، روح را به عنوان جنبه‌ای مستقل از وجود انسان و به عنوان حقیقتی قابل بقا نمی‌شناسد و میان خود و گیاه و حیوان از این لحاظ فرقی قائل نمی‌شود، غربی، میان فکر و اعمال روحی و میان گرمای زغال سنگ از لحاظ ماهیت و جوهر تفاوتی قائل نیست، همه را مظاهر ماده و انرژی می‌شناسند. از نظر غرب صحنه حیات برای همه جانداران و از آن جمله انسان میدان خونینی است که نبرد لاینقطع زندگی آن را به وجود آورده است. اصل اساسی حاکم بر وجود جانداران - و از آن جمله انسان - اصل تنازع بقاست. انسان همواره می‌کوشد خود را در این نبرد نجات دهد؛ عدالت و نیکی و تعاون و خیرخواهی و سایر مفاهیم اخلاقی و انسانی همه مولود اصل اساسی تنازع بقا می‌باشد و بشر این مفاهیم را به دلیل حفظ موقعیت خود ساخته و پرداخته است.

از نظر برخی فلسفه‌های نیرومند غربی، انسان ماشینی است که محرک او جز منافع اقتصادی نیست، دین و اخلاق و فلسفه و علم و ادبیات و هنر همه روبناهایی هستند که زیربنای آنها طرز تولید و پخش و تقسیم ثروت است (31)».

بنابراین می‌توان گفت فردگرایی آن‌گونه در نزد طرفداران آن تصویر شده است به دلیل تأکید بر ابعاد مادی حیات انسانی و بریدن انسان از خالق خویش و جداکردن خدا از زندگی انسان بنیانی برای امتنای حیثیت ذاتی انسان بر خود ندارد و به همین دلیل به جای احترام به شخصیت انسان فردنگری وی مد نظر است.

آیاتی که درباره مقام و منزلت انسان در قرآن مجید آمده است؛ رفیعترین مقام و شکوه هستی را پس از مقام الوهیت برای انسان ترسیم ساخته است و انسان را موجودی خداگونه و نماد تمام عیار آفریننده جهان در روی زمین تعریف می‌کند و سرنوشت آفرینش او را برتر از همه موجودات زمینی و آسمانی می‌داند.

انسان اسلام تنها یک حیوانی که روی دو پا می‌ایستد و ناخن بیهن دارد و با دو پا راه می‌رود و سخن می‌گوید؛ نیست. قرآن، انسان را شایان عالیترین درجات و مستحق بزرگترین مدمتها دانسته است. از سویی او را از آسمان و زمین و فرشتگان برتر و از طرف دیگر از چارپایان نیز پست‌تر شمرده است. می‌توان ستایشهای قرآن از انسان را در موارد ذیل برشمرد:

۱. انسان خلیفه خدا در زمین است. سوره بقره/۳۰.

۲. ظرفیت علمی انسان بزرگترین ظرفیتهایی است که یک مخلوق می‌تواند به آن دست یابد. بقره/۳۱-۳۳.

۳. فطرتی خدا آشنا دارد، به خدای خویش در اعماق وجدان خویش آگاهی دارد. اعراف/۱۷۲.

۴. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی که دیگر جانداران وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی است لذا انسان موجودی مرکب از طبیعت و ماورای طبیعت، جسم و جان است. سجده

۵. آفرینش انسان حساب شده است و وی موجودی برگزیده است، طه/۱۲۱.

۶. او شخصیتی مستقل و آزاد دارد و امانت‌دار خدا است. رسالت و مسئولیت دارد از او خواسته شده با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را اختیار کند. سوره احزاب/۱۷۲. دهر/۳.

۷. او از کرامت و شرافت ذاتی برخوردار است. خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آنگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستیها و دنائتها و اسارتها و شهوتراننها بشمارد. اسراء/۷۰.

۸. او از وجدانی اخلاقی برخوردار است به حکم الهامی فطری، زشتی و زیبایی را درک می‌کند. شمس/۸-۹.

۹. او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی‌گیرد، خواسته‌های او بی‌نهایت است، به هر چه برسد از آن سیر و دلزده می‌شود مگر آنکه به ذات بی‌حد و نهایت (خدا) پیوندد.

«هیانا تنها با یاد او دلها آرام می‌گیرد» رعد/۲۸.

«ای انسان، تو به سوی پروردگار خویش بسیار کوشنده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد» انشقاق/۶.

۱۰. نعمتهای زمین برای انسان آفریده شده است.

«هیانا اوست که آنچه در زمین است برای شما آفرید» بقره/۲۹.

«آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخر او قرار داده است» جاثیه/۱۳.

۱۱. او را برای این آفرید که تنها خدای خویش را پرستش کند و فرمان او را اطاعت کند. پس وظیفه‌اش اطاعت امر خدا است.

«همانا جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند» ذاریات/۵۶.

۱۲. او جز با یاد خدا، خود را نمی‌یابد و اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می‌کند.

«از آنان مباشید که خدا را فراموش کردند و خداوند نیز خودشان را از یادشان برد» حشر/۱۹.

۱۳. بسیاری از حقایق پنهان این جهان پس از کوچ کردن از این عالم بر وی منکشف می‌شود.

«پرده را از تو برداشتیم، اکنون چشمهایت تیزبین است» ق/۲۲.

۱۴. او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند و محرک او تنها خواسته‌های حیوانی او نیست، بلکه تمایلات ویژه‌ای در او وجود دارد که بدون تحصیل آن خشنود نمی‌شود.

«ای نفس آرامش یافته! همان به سوی پروردگارت بازگرد با خشنودی متقابل، تو از او و او از تو خشنود» فجر-/۲۷.
۲۸.

بنابراین انسان از نظر قرآن موجودی است برگزیده از طرف خداوند؛ خلیفه جانشین او در زمین؛ مرکب از روح و جسم؛ دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشاکن و جهان، مسلط بر طبیعت و آسمان و زمین، آشنا به خیر و شر، در حال کمال از ضعف به قوت، سیرکننده به سوی خدا، دارای ظرفیت علمی و عملی نامحدود، برخوردار از شرافت و کرامت ذاتی، شایسته بهره‌مندی از نعمتهای خداوندی و مسئول در برابر خداوند خویش است(32).

قائل شدن چنین مقام و منزلتی برای انسان، مکتب اسلام را مکتبی انسانی کرده است و نظام حقوقی دینی نیز بر این اساس درصدد تعالی شخصیت انسان است.

از این مطالب بخوبی تقدم انسان شناسی اسلام بر دیدگاه فردگرایان مشخص می‌شود.

4) خاستگاه و منابع حقوق بشر در اسلام

4-1) خاستگاه حق

4-1-1) تعریف

تعمق در ماهیت حق، این پرسش را در ذهن پدید می‌آورد که چه چیزی موجد حق است؟ آیا حقوق انسان اعتباراتی بوده است که بر اساس قرارداد پدید می‌آیند؟ و یا اینکه حق دارای خاستگاه عینی است؟

بنابراین منظور از خاستگاه حق، امری است که منشأ پدیدآمدن آن است. از این بیان تفاوت بین منبع و خاستگاه حق معلوم می‌شود، چه مراد از منبع مجموعه‌ای از گزاره‌ها و قضایاست که بیانگر حقوق است. حال آنکه واژه خاستگاه بیانگر اموری است که پدیدآمدن گزاره‌ها براساس آن صورت گرفته است و به عبارت دیگر اولی ناظر به مقام اثبات و دومی ناظر به مقام ثبوت است. برای مثال در حقوق بشر غرب، منبع حقوق، اعلامیه‌های مربوط و قراردادهای موجود در این زمینه است. در حالی که خاستگاه حق، طبیعت و حیثیت ذاتی انسان است که در قالب نظریه حقوق طبیعی از آن یاد شده است. فقدان تمایز بین این دو واژه می‌تواند به برخی از نتایج ناصحیح بینجامد که در آینده به آن اشاره می‌شود.

2-1-4) قراردادگرایی یا عینیت‌گرایی

در بحث مربوط به خاستگاه حقوق نظریات گوناگونی طرح شده است که با دو دیدگاه اساسی ارتباط پیدا می‌کند:

الف. قراردادگرایی: براساس این دیدگاه آنچه موجد حق است؛ صرفاً قرارداد اجتماعی است. طرفداران این نظریه چنین استدلال می‌کنند که حقوق اموری هستند که پس از تشکیل جامعه مطرح شده و معنا پیدا می‌کنند و بدون جامعه، وجودی برای آنها متصور نیست از آنجا که تشکیل جامعه براساس قرارداد تحقق می‌یابد، بنابراین حقوق نیز نمی‌تواند جز قرارداد، خاستگاهی بیابد.

علاوه بر این، توافق نیافتن ملل گوناگون در خصوص حقوق انسان دلیل دیگری برای فقدان مبنای نفس‌الامری و واقعی برای حقوق است.

ب. عینیت‌گرایی: در مقابل قراردادگرایان، عینی‌گرایان معتقدند اعتباراتی را که مربوط به حقوق انسان است بدون منشأ انتزاع عینی و واقعی نیست، و باصطلاح «کل ما بالعرض لابدان ینتهی الی مابالذات» هر امر عرضی باید به یک امر ذاتی بازگردد. اینان ابتدای حقوق را بر تشکیل جامعه انکار می‌کنند و قراردادی بودن تشکیل جامعه را نیز نمی‌پذیرند و با تکیه بر مفاهیم مشترک در باب حقوق انسان در طول تاریخ، صرف مخالفت همگان را نقیض عینیت نمی‌دانند. این نظرگاه را اندیشمندان اسلامی نیز پذیرفته‌اند و حقوق را دارای منشأ انتزاع عینی می‌شمارند.

(4 - 2) اسلام و خاستگاه حق

در بررسی حقوق بشر از منظر اسلام، پژوهش راجع به جایگاه حق در منابع و متون دینی اهمیت می‌یابد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد در نظام حقوق بشر اومانستی حق (حق محوری) (Right) به صورت بنیادی و مستقل از تکلیف مطرح و تکالیف در پرتو حقوق بنیادی و مطلق تعیین می‌شد. اگرچه مفروض این است که مفهوم حق در حقوق اسلامی با (حق) (Right) در غرب منطبق نیست ولی در ارزیابی و نقد آنچه در دوران نو شکل گرفت، پرسش از جایگاه و چگونگی «حق» در جغرافیای معرفت دینی بجا و طرح‌شدنی است.

(2-4) چگونگی کاربرد «حق» (و بیان آن) در متون دینی

صرف نظر از موارد استعمال حق درباره خداوند، امر ثابت و مانند آن، بیان «حق» در گزاره‌های دینی اصولاً در قالب قضایایی صورت گرفته است که در مقام بیان تکالیف می‌باشد. به عبارت دیگر هر حقی از چهار عنصر اصلی تشکیل می‌شود:

۱. توانایی و شایستگی ۲. متعلق یا مورد

۳. من له الحق یا صاحب حق ۴. من علیه‌ال

«کسی که حق بر گردن اوست» در متون و منابع دینی، بیان حقوق یا با تأکید بر عنصر چهارم شکل گرفته و یا اینکه از تکالیف انتزاع می‌گردد. برای مثال در رساله حقوق «امام سجاد(ع)» تکالیف متقابل افراد در برابر یکدیگر بیان شده است. در ابتدای این رساله (در دیباچه) امام(ع) می‌فرمایند:

«اعلم رحمک الله ان علیک حقوقاً محیطة بک فی کل حركة تحرکتها او سکنة سکنتها او منزلة نزلتها او جارحة قلبتها او آلة تصرفت بها بعضها اکبر من بعض و اکبر حقوق الله علیک ما اوجبه لنفسه تبارک و تعالی من حقه الذی هو اصل الحقوق و منه تفرع. ثم اوجبه علیک لنفسک من قرنک الی قدمک علی اخلاف جوارحک(33)»

بدان خدایت رحمت کند - که همانا خداوند بر تو حقوقی دارد که آن حقوق در هر حرکتی که می‌کنی یا سکونی که داری یا جایگاهی که فرود می‌آیی یا عنصری که فرو می‌گردانی یا ابزاری که به کار می‌بندی، بر تو احاطه دارند بعضی از این حقوق از بعضی دیگر بزرگترند و بزرگترین آنها همان است که برای نفس خویش بر تو واجب ساخته و ریشه و اصل همه حقوق است. آنگاه نوبت به حقوقی می‌رسد که برای نفس خودت بر تو واجب ساخته؛ حقوقی بر همه اعضای بدنت از سر تا قدم. ولی این موضوع برخی را به این نتیجه رسانده است که در اسلام حق جنبه طفیلی و تبعی داشته و مقید به تکلیف و متنزع از آن است. برحسب این نظر، در پرتو شریعت گرای و تکلیف‌گرایی دغدغه‌ای برای بحث از حقوق بوجود نمی‌آید و علت متروک شدن بحث از حقوق بشر در جوامع اسلامی همین امر است.

«دینداران همچنانکه با داشتن اخلاق به تدوین فلسفه‌ای برای اخلاق رغبتی و حاجتی نشان ندادند با داشتن تکالیف و حقوق دینی پروای بحث از فلسفه حقوق بشر را نداشتند و لذا آن را متروک و مغفول نهادند(34)»

شایان است در ارزیابی صحت و روایی این دیدگاه به چند نکته توجه شود:

1- در هر گزاره‌ای که در آن حکمی برای موضوعی ثابت شده است، دو مقام تشخیص دادنی است: اول مقام ثبوت یا نفس الامر که عبارت است از واقعیتی که گزاره حاکی از آن است. دوم: مقام اثبات که عبارت آن از دلالتی که گزاره فوق بر واقعیت خارجی دارد.

2- در احکام موجود در شریعت اسلام و نیز گزاره‌های دینی که متکفل بیان حقوق شده‌اند، اگرچه در مقام اثبات تکالیف اصالت داشته و حقوق جنبه فرعی دارند ولی این امر دلیل آن نیست که در مقام ثبوت نیز حق ناشی از تکلیف است. بلکه امکان وجود حقوقی مبنایی که تکالیف براساس آن شکل گرفته باشد؛ وجود دارد. اگرچه به دلیل خدامحوری و اینکه حقوق انسان را خداوند به وی اعطا کرده است، کلیه حقوق وی مقید به نحوه بیان شارع و مصلحتی است که شارع از آن حق را در نظر داشته است.

به بیان دیگر از ظاهر قضایای شریعت نمی‌توان نتیجه گرفت که احکام دارای ملاک پیشینی غیر از انشاء الهی باشند. بلکه بر طبق نظریه متفق علیه همه اصولیون احکام شریعت همگی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامریه بوده و خداوند نیز بر طبق این ملاک احکام را وضع کرده است. ضمناً می‌توان گفت تکالیف شرعی انسان و حیات جمعی وی تابع حقوقی پیشینی بوده که خداوند به انسان فطرتاً اعطا کرده است.

۳. بنابراین صرف اینکه حقوق در قالب بیانات تکلیفی عرضه شده‌اند. و منتزعه از تکالیف هستند با تقدم حقوق بر تکالیف در مقام ثبوت منافات ندارد و امکان شناسایی خاستگاه حق در چارچوب مبانی دینی منتفی نیست.

در بینش انسان محوری (اومانستی)، طبیعت بشر، فارغ از پیوند آن با موجودی فراتر (خدا) دارای خاستگاه حقوقی مطلق و بنیادی، است. بی‌تردید چنین نگرشی به انسان و جداکردن وی از خالق برترش در تعارض با بینش اسلامی است. در عین حال جای این سؤال باقی است که آیا می‌توان نظرگاه حقوق طبیعی را به گونه‌ای با مبانی اسلامی سازگار داشت؟

برخی به این سؤال چنین پاسخ گفته‌اند:

«این نظرگاه حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده است که دستگاه خلقت با روشنبینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که در وجود آنها نهفته است؛ سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی منشأ یک حق طبیعی است... استعدادهای طبیعی مختلف است. دستگاه خلقت هر نوع از انواع موجودات را در مدارهای مخصوص به خود قرار داده است و سعادت او را هم در این قراردادها که در مدار طبیعی خود حرکت کند. دستگاه آفرینش از این کار هدفی دارد و این سندها را به صورت تصادفی و از روی بی‌خبری و ناآگاهی به مخلوقات نسپرده است (35)».

توضیح استدلال فوق (که از نظر نگارندگان نیز صحیح است) مبتنی بر بیان اموری است:

۱. هدفدار بودن جهان خلقت: برخلاف اندیشه اکثر غریبان در دوران جدید مبنی بر انکار فرجام (Telos) و برای نظام خلقت، براساس بینش اسلامی مجموعه هستی و موجودات آن از روی اتفاق پدید نیامده است و در سیر تحولی و حرکت خود سرگردان نیست. بلکه نظام تکوین معلول علم غایی خداوند به نظام احسن بوده و به سوی او که هستی مطلق است روان می‌باشد. انسان نیز به عنوان موجودی که می‌تواند اشرف مخلوقات باشد؛ از این اصل مستثنی نیست. از این رو وی در سیر تکاملی‌اش؛ به سوی خدا که کمال مطلوب اوست حرکت می‌کند.

۲. استعداد نیل به کمال مطلوب: هدفدار بودن نظام خلقت و انسان ایجاب می‌کند تا خالق انسان در وی استعداد‌های لازم را به لحاظ دستیابی به کمال را قرار دهد. منظور از استعداد «توانایی و شایستگی وصول به مرتبه‌ای از مراتب هستی است که غایت موجود خاص می‌باشد». از این رو آدمی بر چنین تواناییهایی مفسور است و ذات وی و به تعبیر دینی آن فطرتش مشتمل بر تواناییهایی است که برای وصول وی به کمال مطلوب خویش نیاز دارد.

۳. علل فاعلی و غایی موجد حق: اساساً حقوق، نوعی علاقه و رابطه بین ذی حق و متعلق حق بوده و تحقق چنین رابطه‌ای بسان دیگر معادلات نیازمند علت است. علت نیز بر دو قسم است: یا فاعلی و یا غایی است یعنی چیزی که سبب به وجود آمدن چیز دیگر می‌شود یا از آن روست که فاعل و کننده آن است نظیر آدمی که هنگام سخن گفتن فاعل کلام است یا اینکه غایت و فرجام آن است نظیر هدفی که گوینده از سخن گفتن دنبال می‌کند. فقدان هر کدام از این علل به نیستی معلول می‌انجامد. درباره حقوق انسان هر دو نوع از علتها وجود دارد.

از سویی نوعی رابطه غایی بین مواهب خلقت و انسان وجود دارد. در قرآن کریم اصل فوق چنین بیان شده است:

«هوآلذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» هم اوست که هر آنچه در زمین است از برای شما آفرید. بقره/۲۹

چنین رابطه‌ای بین مواهب خلقت و انسان منجر به وجود استعدادهایی در وی به منظور بهره‌مندی از آن می‌شود که این استعدادها طبیعتاً در هر فردی وجود دارد.

از طرف دیگر در مواردی ممکن است ذی حق خودش متعلق حق را به وجود آورد و فاعل آن باشد نظیر درختی که آدمی می‌کارد تا از میوه آن بهره‌مند شود. فاعلیت انسان در تحقق چنین امری نیز ناشی از نوعی استعداد فطری در وجود وی است که از ناحیه خالق در وجودش به ودیعت نهاده شده است.

۴. بنابراین خاستگاه حق، استعدادهای فطری است که خداوند براساس حکمت بالغه خویش در وجود انسان نهاده است و هر استعداد طبیعی، سندی طبیعی برای مهربندی ذی حق از متعلق آن است.

(4 - 2 - 3) پیامدهای نظریه حقوق طبیعی اسلام

از بیان فوق روشن شد که طبیعت انسان به خودی خود و صرف نظر از اتصال و پیوند آن با خدا و هدفدار بودن وی نمی تواند موجود حقی باشد. از این رو حقوق طبیعی در قرائت دوران نو براساس مبانی اسلامی توجیه پذیر نیست.

«در اسلام آزادی بدون مسئولیت، و در واقع حقوق بشر بدون الزامات و تکالیف وجود ندارد؛ الا در صورتی که تکالیف خود را در قبال خداوند بپذیریم. هیچ گونه حقوق طبیعی یا ذاتی نداریم، زیرا، خود ما خویشتن را به وجود نیاورده ایم. ما به فضل آنکه او، یعنی خداوند وجود بشری به ما بخشیده است؛ بشر هستیم و تنها پس از این فضل و عنایت الهی است که به عنوان موجودات بشری حقوقی می یابیم. فکر اینکه انسان قطع نظر از پذیرفتن [یا نپذیرفتن] خداوند و عمل کردن [یا نکردن] به وظایف و مسئولیتهای خلیفه اللهی بر روی زمین از حقوق طبیعی یا ذاتی برخوردار باشد به کلی با نگرش اسلامی بیگانه است(36).»

بر این اساس، ویژگیهای حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام چنین خواهد بود:

۱. حقوق طبیعی یا فطری براساس حکمتی الهی از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و خداوند نیز در اعطای آن قصد تحقق کمال انسانی را اراده کرده است.

۲. حقوق طبیعی به آنچه خداوند اراده فرموده است مقید بوده و تنها در همان محدوده کاربرد دارد.

۳. حقوق طبیعی بشر همزاد مسئولیت فطری وی نسبت به طی کمالات انسانی است از این رو نوعی مسئولیت طبیعی مقارن بر حق طبیعی وجود دارد که اعمال آن حق را مقید می‌سازد (37).

4 - 2 - 4) ارزیابی حقوق طبیعی «نوین»

با توجه به آنچه درباره نظرگاه اسلامی حقوق فطری ذکر شد می‌توان نظریه‌ای را که در دوران جدید در غرب تحت عنوان حقوق طبیعی مبنا قرار گرفت، ارزیابی کرد. به این منظور شایسته است به برخی از اشکالاتی که در این باره طرح شده توجه شود:

۱. طبیعت عبارت است از همان «ماهیت» و از آنجا که در فلسفه اسلامی ثابت شده اصالت با وجود است؛ لذا طبیعت، اعتباری است و نمی‌تواند خاستگاه واقعی حقوق باشد (38).

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت مراد طرفداران نظریه حقوق طبیعی از طبیعت، ذات موجود متصف به انسان است. از این رو اعتباری بودن ماهیت ضرری به آن وارد نمی‌سازد.

۲. اگر طبیعت مبنای حق باشد؛ پس در هنگام تراحم طبایع اعم از حیوانی یا انسانی، چه چیز ملاک قرار می‌گیرد؟ این ملاک هر چه باشد امری غیر از طبیعت خواهد بود و به همین دلیل طبیعت نمی‌تواند ملاک نهایی باشد لذا خاستگاه حق امری غیر از آن است. برای مثال؛ اگر حیات یک انسان موقوف بر کشتن حیوانی دیگر باشد؛ چگونه تقدم حق

حیات انسان بر آن حیوان ثابت می‌شود؟ اگر ملاک طبیعت است، طبیعت که امری خاص انسان نیست و طبیعت حیوان نیز مقتضی حیات وی است و اگر ملاک قدرت فائقه انسان بر آن حیوان است که همان عبارت مشهور (الحق لمن غلب حق از آن کسی است که پیروز شود) است، در این صورت خاستگاه حق قدرت است نه طبیعت. این اشکال با این فرض طرح شده است که در تفکر دوران جدید اشرف مخلوقات بودن انسان مورد تردید واقع شد و فرجام باوری در خلقت نیز مورد انکار قرار گرفت. لذا با توجه به دیدگاه اسلامی که اساساً خلقت عالم را در خدمت انسان می‌دانست و نیز بهره‌مندی از نعمات الهی را شایسته‌ترین انسان می‌شمرد، این اشکال وارد نخواهد بود.

بلی، در صورت تزام حقوق در انسان حتی در صورت پذیرش دیدگاه اسلامی این سؤال جای طرح دارد. لکن با توجه به ویژگیهایی که درباره حقوق فطری بیان شد؛ اشکال رفع شدنی است. زیرا حقوق طبیعی مقید به حکمت و مصلحتی الهی است که خداوند در عالم تکوین از وجود آن حق اراده فرموده است و در مقام تزام نیز بیان شارع می‌تواند کاشف از حدود این حق تکوینی باشد که از جمله آن موارد تزام در حق است. بنابراین در مواردی که مثلاً حق حیات یک فرد با حق مالکیت فرد دیگری تزام پیدا کند بیان شارع می‌تواند از حدود حق حیات و مالکیت پرده بردارد و به حل تزام بینجامد. در حالی که در نظام حقوق بشر غرب در این موارد چاره‌ای جز رجوع به قرارداد (یعنی امری غیرطبیعی) نیست و این خود ناقض نظریه حقوق طبیعی ایشان است.

۳. شناخت طبیعت و استعدادهای طبیعی بشر در پرتو روشهای علمی جدید شناختی ناقص بوده و از این رو قادر به نشان دادن ابعاد مختلف نیازهای انسان نیست. بنابراین مبنا قراردادن حقوق طبیعی آن هم براساس استعدادهای مادی وی چیزی جز نگرش ناقص به حیات بشر نیست و همین امر موجب انحرافات عظیم در اخلاق جنسی غرب شده است.

این اشکال نیز در پرتو نظرگاه فطرت که استعدادهای مختلف انسان اعم از مادی و معنوی را در نظر می‌گیرد، حل شدنی است.

اهم این استعدادها را در دو بعد می‌توان طرح کرد (39):

الف - فطریات شناختی

این مطلب که آیا ذهن انسان در هنگام تولد دارای نوعی شناختهای فطری است؟ از جمله مباحثی است که اندیشه فلاسفه را به خود مشغول داشته است. «افلاطون» براساس نظریه «بازتابی شناخت» اظهار می‌داشت که معلومات انسان چیزی جز یادآوری آنچه در عالم مثل نسبت به آن شناخت پیدا کرده است، نیست.

حکمای اسلامی معتقدند که انسان فاقد هر گونه تصور قابل تجربه است ولی برخی از تصدیقات وجود دارد که قبل از تجربه برای انسان حاصل می‌شود. نظیر علم حضوری انسان به وجود خویش و نیز امتناع اجتماع نقیضین. در بین فیلسوفان دوران جدید در غرب، «کانت» به وجود معلومات ماقبل تجربی که لازمه ساختن ذهن است؛ اعتقاد دارد. در قرآن کریم نیز از سویی لوح ذهن انسان در زمان تولد صاف و پاک بیان شده است.

«والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون» نحل/ ۷۸.

«و خداوند [است] که شما را از شکمهای مادرانتان، در حالیکه هیچ چیز نمی‌دانستید، بیرون آورد، و از [پیش] برای شما چشم و گوش و قلب آفرید، باشد که سپاس گذارید.»

از طرف دیگر در آیات بسیاری از قرآن به «تذکر» و «یادآوری» اشاره شد است و این آیات نشان می‌دهد که در عین حال قرآن به مسائلی توجه دارد که برای آن، تذکر و یادآوری کافی است و استدلال نمی‌خواهد. استاد «شهیدمطهری» از مجموع این دو دسته آیات نتیجه می‌گیرند که:

«فطریات که قرآن قائل است از نوع فطریاتی که افلاطون می‌گفت نیست بلکه به معنای این است که استعداد اینها در هر کسی هست به طوری که همین قدر که بچه به مرحله‌ای رسید که بتواند اینها را تصور کند تصدیق اینها برایش فطری است(40)»

ب - گرایشهای فطری

از دیدگاه اسلام انسان در ناحیه خواستها گرایشهای خود نیز دارای سلسله فطریات است. این گونه خواستها به دو قسم است: مادی و جسمی؛ که تقاضاهایی است صد در صد وابسته به جسم مانند صیانت ذات، میل به غذا و غیره جنسی و غیره و قسم دوم عبارت است از،

خواستها و گرایشهای روحی، این قسم شامل آن دسته از تمایلات است که براساس «خودمحموری» توجیه شدنی نیست، یعنی همانند حیوانات که گرایشهایشان بر این اساس تبیین می‌شود، نیست. ثانیاً شکل آگاهانه و اختیاری دارد، ثالثاً اموری است که انسان در وجدان خویش نوعی قداست برای آنها قائل است و آنها را در قالب معیار انسانیت، می‌شناسد.

این امور را در قالب موارد زیر می‌توان ذکر کرد:

۱. حقیقت‌جویی: در انسان گرایش به کشف واقعیات آنچنان که هستند وجود دارد. در دعای منسوب به پیامبر اکرم(ص) آمده است:

«اللهم ارني الاشياء كما هي، بار خدایا چیزها را آن‌گونه که هستند به من بنا(41).»

پیدایش دانش بشر اعم از فلسفه و علم زایدۀ همین میل متعالی است. حس سؤال و میل به کاوش نیز از مصادیق همین گرایش است.

۲. گرایش به خیر و فضیلت: گرایش انسان به اموری که صرف‌نظر از منفعت و سود شخصی دارای فضیلت است؛ نظیر راستی، درستی، نظم و سایر مفاهیم اخلاقی از جمله گرایشهای فطری انسان.

۳. گرایش به جمال و زیبایی: در انسان گرایش به جمال و زیبایی به معنای زیبادوستی و زیباآفرینی وجود دارد. نمودهای مهم هنری در جوامع انسانی که در قالب خط، نقاشی و هنر آن در طول تاریخ ظهور کرده است در پرتو همین گرایش تحقق یافته است.

۴. گرایش به پیشرفت و خلاقیت: در انسان میل به تکامل در قبال وضع موجود و تحول در آنچه هست به سوی وضعی بهتر، همیشه وجود داشته است و این منجر به دگرگونی‌های طولی و عرضی در نهادهای مختلف انسانی شده است.

۵. عشق و پرستش: بسیار محسوس است که در انسان چیزی مافوق محبت وجود دارد که تحت عنوان عشق می‌توان از آن یاد کرد. صرف‌نظر از نظریاتی که درباره ماهیت عشق آمده است و از حوصله این مقال خارج است. قدر مسلم این است که بشر عشق را ستایش می‌کند حال آنکه شهوت و آنچه از مقوله آن است ستایش شدنی نیست و این نشانگر متعالی بودن این گرایش است.

۶. از آنجا که حقوق طبیعی غرب در دوران نو، براساس احکام الهی بنیان نشده و طبیعت انسان را بدون غایت در نظر می‌گیرد، بنابراین انسان در برابر حقوق خویش مسئول شناخته نمی‌شود و قادر به سلب این حقوق از خویش است. لذا خودکشی بر این اساس امری مجاز خواهد بود. در حالی که در نظریه اسلامی در خصوص حقوق طبیعی یا فطری این امر لحاظ شده است و انسان در باب حقوق خویش فعال مایشأ نیست. بلکه تنها قادر به کاربرد مسئولانه

آن است. به همین دلیل نوعی الزام در کاربرد این حقوق وجود دارد. مثلاً انسان نمی‌تواند خود را در معرض هلاک قرار دهد چنانکه آیه شریفه لاتلقوا بایديکم الی التهلکه (خود را به دست خویش به هلاکت نسپارید بقره/۱۹۵) به این مطلب اشاره دارد.

4- 2- 5 حقوق طبیعی و شریعت اسلام

تعالیم اسلامی متشکل از چند بخش است: کلام و اعتقادات، شریعت و فقه و اخلاق؛ با توجه به آنچه در خصوص نظریه اسلام درباره حقوق طبیعی فطری گذشت، این سؤال مطرح خواهد شد که جایگاه حقوق طبیعی در شریعت اسلامی چیست؟ پاسخ این سؤال می‌تواند این شبهه را که با پذیرش حقوق طبیعی به عنوان یک معیار پیشینی، جایی برای شریعت‌گرایی باقی نمی‌ماند حل سازد، اجمالاً مطلب از این قرار است که،

۱. همان‌گونه که قبلاً بیان شد، در نظر گرفتن خاستگاهی برای حقوق بشر از دیدگاه اسلام، منافاتی با اصل وجود شریعت ندارد، زیرا با مراجعه به همین گزاره‌های موجود در شریعت و منابع آن می‌توان به آنها دست یافت و در حقیقت احکام فقهی در مقام تشریح از ملاک‌هایی پیشینی پیروی می‌کنند، که همان مصالح و مفاسد موضوعات مربوط به وصول انسان به سعادت الهی را در نظر دارند. بنابراین می‌توان گفت شریعت الهی، کاشف از حقوق طبیعی و فطری انسان است.

۲. پیامد دیدگاه فوق این است که منابع شریعت الهی به بیان حدود حقوق طبیعی تواناست و با اینکه حقوق فطری در اسلام مطلق نیست ولی چارچوب آن در احکام فقهی بیان شده است. در عین حال نمی‌توان نقش عقل و فهم بشر را در استنباط این حدود از منابع مربوط انکار کرد. نتیجه اینکه حقوق فطری بشر براساس حکمت الهی که در خلقت انسان نشئت گرفته است و براساس منابع معرفت دینی استنباط خواهد شد و فهم بشر نیز در این استنباط دخیل خواهد بود.

بی نوشتہا

۱. ر.ک، دہخدا، لغتنامہ واژہ حق، و نیز دفتر ہمکاری حوزہ و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم، دفترانتشارات اسلامی، ۴۴/۱۳۶۴.

۲. آل بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقیہ، با شرح و تعلیقة محمدتقی آل بحر العلوم، مکتبۃ الصادق، تہران ۱۴۰۳ چاپ چہارم، ج ۱۳/۱.

۳. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم؛ حاشیة فواید الاصول/۲۲۴.

۴. تبریزی، جواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب (قم، مهر، محرم ۱۳۹۹ هـ' ق) ج ۱۲/۲.

۵. غروی، محمد حسین، حاشیہ بر مکاسب (قم، بصیرتی، بی تا) ۱۰

۶. الشرفادی، جمیل دروس فی اصول القانون، (قاہرہ، دارالنهضة العربیہ، ۱۹۶۶) ۱۴-۲۱

۷. برول، لوی، جامعہ شناسی حقوقی، ترجمہ ابوالفضل قاضی (تہران، دانشگاه تہران، ۱۳۵۳) ۱

۸. کاتوزیان، ناصر، مقدمہ علم حقوق (تہران، دانشگاه تہران، ۱۳۵۵) چاپ چہارم ۲۲۸

۹. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن (تہران دارالکتب اسلامیہ بی نام ج ۵۴/۲)

۱۰. برای، اط بیشتر رک جوادی آملی، عبدا، فلسفه حقوق بشر (تهران، اسرار، ۱۳۷۵) ۷۴-۷۵

۱۱. جوادی آملی، همان ۷۵-۷۶

۱۲. طباطبایی المیزان، ج ۲ / ۱۳۰ (و نیز مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد)

۱۳. این دیدگاه توسط دکتر سروش در دروس کلام جدید مطرح شده است.

۱۴. چارلز، آلن آف، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ۸۳

۱۵. جوادی آملی، عبدا، همان، ۹۴

۱۶. همان، ۹۰

۱۷. همان

۱۸. انعام ۳۷ و نحل ۸۹

۱۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی (تهران، محمدی، ۱۳۶۲) چ سوم ج ۱۲ - ۱۳

۲۰. کافی، ج ۱- ۵۹، روایت ۱

۲۱. کافی، ج ۱ - ۵۹، روایت ۲

۲۲. همان ج ۱ - ۵۹، روایت ۳

۲۳. جوادی آملی، عبدا، همان - ۱۱۰ ۱۱۲

۲۴. آملی سیدحیدر جامعه الاسرار و منبع الانوار (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸) ۱۰۵

۲۵. مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (قم، صدرا، بی‌تا) ۹۰-۹۲

۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن (جزوه دستنویس)، جلسه ۱۹۸، ۱۳/۱۰/۶۵

۲۷. ر.ک همان، جلسه ۱۹۷ (شماره صفحه ندارد)

۲۸. برای اط ب ر ک خواجه، احمد، ا و الانسان في الفكر العربي الاسلامي (بيروت، منشورات عويدات ۱۹۳۸) ص ۹۰ ۲۷-

۲۹. داوری، رضا، تذکراتی به محققان جوان فلسفه، نامه فرهنگ، سال ۶، ش ۳، پاییز ۱۲۸/۷۵.

۳۰. احمدی، فرشته: امتناع مفهوم فردیت در اندیشه ایرانی، ترجمه هومن پناهنده، کیان، سال ۶، ش ۳۴، دی و بهمن ۵۲/۷۵.

۳۱. مطهری، مرتضی: نظام حقوق زن در اسلام، (قم، صدرا، ۱۳۵۷) چاپ هشتم، ص ۱۴۲-۱۳۴.

۳۲. مطهری، مرتضی: مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، (قم، صدرا، بی تا) صص ۲۴۷-۲۵۲.

۳۳. همان/۲۲۳.

۳۴. سروش، عبدالکریم، حکومت دمکراتیک دینی، کیان، ش ۱۱، فروردین و اردیبهشت، ۷۲، ص ۱۵.

۳۵. مطهری، مرتضی: نظام حقوق زن در اسلام/۱۴۹-۱۴۸.

۳۶. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مطهری، مرتضی، بیست گفتار، چاپ ششم (قم، صدرا، ۱۳۶۹) و ۷۸-۶۱.

۳۷. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۳)/۴۹.

۳۸. الدربینی، فتحی، الحق و مدى سلطة الدولة في تقييده، صص ۷۳-۶۹.

۳۹. ر.ک: مصباح یزدی، جزوه دستنویس معارف قرآن، جلسه ۱۹۶.

۴۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳/۴۸۰-۴۷۰.

٤١. غوالى اللئالى، ج ٤/٣٢٢ ش